تطور فكرة التاريخ عند المؤرخين

د. شكري نجار

أهمية التاريخ ومكانته بين العلوم

يحتل التاريخ بين فروع المعرفة الإنسانية مكانة الصدارة، وتشغل المؤلفات فيه نسبة عالية من الكتب التي تصدر في الشرق والغرب على السواء. فإلى ما قبل الحرب العالمية الأولى كانت المؤلفات في التاريخ وما يتصل به من تراجم وقصص تاريخية وآثار وسياسة ومذكرات تكوّن خُمس المكتبة العالمية. وفي أيامنا هذه، ورغم اتساع ميادين المعارف وغلبة الاهتمام بالعلوم الطبيعية والرياضية والطبية والهندسية على الاهتمام بما عداها، فإن مؤلفات التاريخ لا تزال تحتل جانباً ضخماً مما ينشر كل عام، وخاصة إذا أضفنا إليها كذلك النوع الجديد من الكتب الذي يؤلفه نفر من أذكياء أهل الصحافة والأدب عن حوادث التاريخ الجاري ورجاله. ويكفي أن نشير إلى العدد الضخم من المؤلفات التي صدرت خلال السنوات الأخيرة عن قضايا فلسطين، وفيتنام، والأمن الأوروبي، والاستعمار الجديد، والشيوعية، وتحرّر العالم الثالث، وما إلى هذه من موضوعات التاريخ المعاصر ورجاله من أمثال: شارل دي غول، وهوشي منه، مـاو تسي تونغ، ولينين، وجمال عبدالناصر، وغيفارا، وغيرهم.

ومع ذلك فلا زالت حقيقة «التاريخ» ومكانته بين العلوم وطبيعته وفائدته موضع شك ونقاش طويل بين المؤلفين والفلاسفة والمفكرين عامة. وقد عرض شمس الدين السخاوي (٨٣١ - ١٤٢٧/٩٠٢ - ١٤٩٧) في كتابه المشهور «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ»[١] بعض جوانب مشكلة علم التاريخ عند المسلمين، وأعطانا صوراً من المآخذ التي كان علماء عصره يوجهونها إلى أهل التاريخ، محاولاً الدفاع عنهم، ولكنه لم يوفَّق لا في العرض ولا في الدفاع؛ فقد كان أقصى ما قاله في مدح التاريخ أن جعله أحد العلوم المساعدة لعلم الحديث.

ولكنه على أي حال أعطانا فكرة واضحة عن مشكلة هذا العلم عند العرب، والاختلاف بينهم في تقديره والحكم عليه.

وتتلخص آراء الناقدين لعلم التاريخ ومن المسلمين في أنه علم لا ينفع، إذ هو يشغل الإنسان بأخبار الماضي وأساطير الأولين، عما ينفع الإنسان في أخراه من علوم الدين، ثم إنه يعرّض صاحبه للكذب عن علم أو غير علم، فهو لا يدري إن كانت الأخبار التي يسوقها صحيحة أو غير صحيحة. ورأى بعض نقاد التاريخ من المسلمين أنه غيبة؛ لأن المؤرخ يتناول الغائبين بالذم والنقد، ويكشف عن عيوبهم، والإسلام ينهى عن الغيبة. ثم إن بعض المؤرخين يوقعون في أعراض الناس ويسيئون إليهم؛ لهذا تحامى الكثيرون -من أهل الخلق والتعاون- الكلام في التاريخ حفاظاً على خلقهم.

ولكننا إذ نعذر الماضين من أهل الفكر عندنا فيما وجهوه للتاريخ من نقد، فإننا لا نزال نسمع بين أهل عصرنا من كبار المفكرين وممن ينكرون وجود التاريخ أصلاً، ويقولون إنّ التاريخ يعني ما مضى وانقضى من الأحداث، وما دامت قد مضت فهي غير ذات وجود حقيقي، وهي لا تُبعث إلى الحياة إلا في ذهن المؤرخ. فالمؤرخون وحدهم - في رأي هؤلاء - هم الذين يشعرون بوجود التاريخ؛ لأنه صنعتهم ومدار حياتهم. أما من عداهم فلا وجود للتاريخ في حسابهم، وبالتالي، فهم لا يُحِسّون بالحاجة إلى معرفته.

ولكن التاريخ، كما سنرى، ليس لغواً. وهو لا يقتصر على أخبار الماضين وأساطير الأولين، بل هو يدرس التجربة الإنسانية أو جوانب منها، ويسعى إلى فهم الإنسان وطبيعة الحياة على وجه الأرض. فإذا اعتبرنا الحياة طريقاً يقطعه الإنسان، فلا شك في أنّ معرفتنا بما قطعناه من الطريق يعيننا على قطع ما تبقى منه. وسنأتي فيما بعد على شرح الفائدة من درس التاريخ وضرورة معرفته.

مقابلة في الرأي بين اثنين من أكابر فلاسفة التاريخ: ابن خلدون وهيجل

ما زال تعريف ابن خلدون للتاريخ في فاتحة مقدمته يعتبر من أدق ما قيل في هذا العلم. وهو تعريف أُعجب به وأشار إليه نفرٌ من كبار المؤرخين في الغرب، من أمثال «توينبي» و«كولنجوود»، رغم أنه لم يترجم إلى الإنكليزية ترجمة دقيقة، إلا على يد فرانتس روزنتال في السنوات الأخيرة.

يقول ابن خلدون بعد مدخل بلاغي[٢]: «أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشدّ إليه الركائب والرجال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأنفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتُطْرَفُ بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأنَ الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الترحال وحان منهم

الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لهذا أصيل في الحكمة عريق». هذه العبارة تدلّ على فهم ذكي لطبيعة التاريخ ووظيفته فهو «في باطنه نظر وتحقيق»، أي تفكير في طبائع البشر وتكوين مجتمعاتهم، وبحث عن أسباب الحوادث وتحليل لنتائجها، فهو على هذا ـ كما يقول ابن خلدون ـ «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعدَّ في علومها خليق». والحكمة في المفهوم العربي هي أعلى مراتب العلم، وقد قرنها الله بالكتب السماوية في القرآن الكريم ثماني مرات، وعبارة «الكتاب والحكمة» عبارة قرآنية لا تزال تتردد في الأسماع والقلوب.

ويستوقف النظر أن ابن خلدون، ينظم التاريخ في سلك الفنون لا العلوم. والفنّ بمعنى «الضرب من الشيء» كما جاء في «لسان العرب» أقلّ منزلة وأهمية من العلم الذي هو معرفة أكيدة. نعم، إنّ ابن خلدون عاد فعقد فصلاً عن فائدة التاريخ سماه «في فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه. والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط، وذكر شيء من أسبابها»[3]. فيبدأ هذا الفعل بقوله: «اعلم أنّ فن التاريخ فن عزيز المذهب»، فكأنه غير مقتنع تماماً بأن التاريخ علم مستكمل لشروط العلوم. هذا الفعل يدور حول وظيفة التاريخ وفوائده، فيعطينا فكرة عن رأي هذا المفكر الكبير في قمة التاريخ، فيقول: «اعلم أنّ فن التاريخ فنٌّ عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا؛ فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر، يفضيان بصاحبها إلى الحق وينكّبانه عن المزلات والمغالط».

خلاصة هذا الكلام أنّ التاريخ ينفع في العظة والعبرة؛ فنحن ندرس تواريخ الدول والملوك لنتعلم، وندرس سير الأنبياء لنتأسّى بهم، وندرس تجارب الأمم ونرى ما وقعت فيه من الأخطاء لننجو بأنفسنا من المزلّات ومواطن الضرر. وهذه في رأينا أعظم فوائد التاريخ في نظر دارسيه من العرب. ولهذا نجد ابن خلدون يسمي تاريخه الكبير «كتاب العبر».

ولا ندري كيف غاب عن ابن خلدون أنَّ أحداً لا يعتبر بما يقرأ في التاريخ. لقد كان الملوك في الماضي من أكثر الناس مطالعةً للتاريخ، ومع ذلك فما اتّعظ أحد منهم بما قرأ؛ فنجدهم جميعاً يقعون في المغالط نفسها التي يقرأون عنها في الكتب. وكلُّ الظَلَمَة في تاريخنا كانوا من المتفوقين بالتاريخ، فأين فائدتهم من ذلك؟ والسخاوي نفسه يحدثنا عن شغف نفر من سلاطين المماليك وأمرائهم بالتاريخ، ومع ذلك فقد كان أولئك المماليك من أجهل الناس بالسياسة والحكم وأقلهم معرفة بتجارب الأمم.

والحق، إنّ الكثيرين يقرأون التاريخ ليتعلموا منه وليتعظوا به، ولكنهم لا يتعلمون ولا يتعظون؛ لأنّ الإنسان قد يعجب بما يقرأه، ويجد فيه متعة، ولكنه لا يتعظ به، لأن الموعظة لا دخل لها في التجارب الإنسانية.

ثم إننا نرى في كلام ابن خلدون عن فائدة التاريخ إبهاماً لا نرتضيه. فما المراد مثلاً من قوله إنّ التاريخ «عزيـز

المذهب شريف الغاية »؟ لقد اختلط أمر معنى « عزيز » و« شريف » على فنسان مونتاي مترجم المقدمة إلى الفرنسية في سلسلة الروائع الإنسانية التي تنشرها منظمة اليونيسكو، فترجمها بلفظ واحد هو «Noble»، وهو لفظ فرنسي مبهم المعنى أيضاً، مثله في ذلك مثل مقابله في العربية « نبيل ».

ونحن لا نلوم ابن خلدون في لجوئه إلى هذا التعريف غير الدقيق لطبيعة التاريخ ووظيفته؛ لأن السؤال لا يزال إلى اليوم مطروحاً بكل أبعاده: ما التاريخ؟ والجواب: إنه دراسة الحوادث، أو إنه الحوادث نفسها. بعد وفاة ابن خلدون بأربعة قرون وربع القرن ألقى هيجل محاضراته المشهورة في فلسفة التاريخ، وقال فيها: إن تاريخ البشر كله يمكن أن يوصف بأنه عملية طويلة استطاعت البشرية خلالها أن تحرز تقدماً روحياً وأخلاقياً، وهذا التقدم هو ما استطاع العقل البشري أن يحرزه في طريق معرفته لنفسه. ومهمة الفيلسوف تنحصر في معرفة خطة السير هذه. ومجمل تفكير هيجل يقوم على الإيمان بأن التاريخ يحقق الغاية التي أرادها الله من وراء الخلق، وأن الإنسان وصل في بداية القرن التاسع عشر إلى درجة من التقدم تمكّنه من الكشف عن هذه الغاية وهي تحقيق حرية البشر تحقيقا تدريجياً، علماً بأن الحرية التي كان يعنيها هيجل هي تحرر الإنسان من عقل الجهل والخوف والظلم.

وفي رأي هيجل ان الخطوة الأولى في هذا الطريق كانت الانتقال من حالة التوحش الطبيعية إلى مستوى النظام والقانون. خلال هذه المرحلة كان لا بد من إنشاء الدول، وكان على أولئك الذين انشأوا هذه الدول أن يستعملوا القوة والعنف اللذين لا سبيل لغيرهما لدفع الناس لإطاعة القانون قبل أن يصلوا الى درجة كافية من التقدم العقلي الذي يجعلهم يلزمون النظام والقانون من تلقاء أنفسهم. هذه العملية لا يمكن أن تتم بالنسبة لكل البشر في الوقت نفسه؛ إذ هناك مرحلة يصل فيها بعضهم إلى هذا الإدراك لقيمة القانون واحترامه، فيصلون بذلك إلى الحرية، في حين لا يستطيع بعضهم إدراكها فيظلون عبيداً. ولكن البشرية عند هيجل قد وصلت الآن إلى مستوى من الفهم يجعلها توقن بأنّ البشر جميعاً أحرار نظرياً، وأنّ واجبنا أن ننشىء النظم التي تجعل هذه الحرية حقيقية.

هذه الوقفة القصيرة عند اثنين من فلاسفة التاريخ تبيّن لنا الاختلاف الواسع المدى الذي يمكن أن يقع بين مختلف تيارات فلسفة التاريخ حول طبيعة التاريخ ووظيفته؛ فابن خلدون ـ كما نعلم ـ وضع نظرية دورة العمران، وقال إن مسار التاريخ دائرة مغلقة سيئة، لا يزال الإنسان يدور فيها حتى يطوي الله الأرض، وما عليها. أما هيجل فيقول إن هذا المسار نمط مستقيم يبدأ عند البداوة والتوحش، ولا بد أن ينتهي يوماً ما إلى تحرّر البشر جميعاً وعيشهم في سلام في ظل القانون.

وقد نبعت فلسفة كل من ابن خلدون وهيجل من تجربته الخاصة والطريق الذي سارت فيه تجربة البيئة التي انتسب إليها. فقد عاش ابن خلدون في عصر شقّي مضطرب، والتفت إلى الوراء فرأى أن تاريخ الشعوب العربية يتلخص في سلسلة من التجارب الحزينة الفاشلة، فساء ظنه بالدنيا والناس، وصوّر تاريخ البشر في هذه الصورة البائسة. أما هيجل فقد كتب في عصر وصل الغرب الأوروبي فيه إلى استقرار نسبي ورخاء وغنى وسيادة،

فامتلأت نفسه بالتفاؤل، وقال إنّ الإنسانية تسير من حسن إلى أحسن، وإنها ستصل يوماً ما إلى هدفها الأسمى الذي ذكرناه

والواقع لقد عجز الكثيرون من المؤرخين المبرّزين عن الكشف عن أيّ خطة كما ذكرها هيجل، واكتفوا برواية الأحداث. ووجد آخرون مفتاح التاريخ في قوانين مختلفة ذهبوا إلى أن الطبيعة تعمل بموجبها. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن ماهية التاريخ والفائدة من درسه.

ما التاريخ؟ ولماذا ندرسه؟

الجواب كما ذكرنا سابقاً: إنه دراسة الحوادث، أو هو الحوادث نفسها. والحوادث جمع حَدَث، والحادث ـ من وجهة نظر المؤرخ ـ كل ما يطرأ من تغيير على حياة البشر، كل ما يطرأ من تغيير على الأرض أو في الكون متصلاً بحياة البشر. والحادث قد يكون مفاجئاً كوقوع زلزال يهدم المدن، أو عنيفاً مثل قيام حرب، أو بطيئاً غير محسوس كعمليات التطور البطيئة التي لا يفطن الإنسان إلى حدوثها إلا على المدى الطويل، كتطور المرأة العربية وخروجها من عزلة البيت إلى الحياة العامة مثلاً.

وسواء أكانت الحوادث صغيرة أم كبيرة، محسوسة أو غير محسوسة، قصيرة الأمد أو طويلة، فإن الجامع بينها هو أن الحال قبلها يختلف عنه بعد وقوعها. وإذا أردنا أن نتبيّن أهمية حادث ما فنحن نقارن الأحوال قبله وبعده. وعلى هذا الأساس فنحن نعتبر ظهور من نسميهم عظماء الرجال أو صناع التاريخ حوادث؛ فيوليوس قيصر حادث، وخالد بن الوليد حادث، والشيخ محمد عبده حادث، وهكذا دواليك. وواضح أننا إذا اعتبرنا كلاً من أولئك الرجال حادثاً فنحن نأخذه في مجموعه، وننظر إلى حجم التغيير الذي أحدثه في مسيرة البشر.

ولكننا إذا فكرنا مليّاً وجدنا أنّ التغيير في حقيقة الأمر مستمر، وهو لا يتوقّف على ظهور أشخاص بأعيانهم، ولا ينتج عن تجمّع ظروف تؤدي إلى قيام دول أو نشوء حرب، بل إنّ التغيير في أحوال الناس والأرض مستمر، أبديّاً أزليّاً، وهو يحدث نتيجة لسير الزمن نفسه.

فإذا كان التاريخ في حقيقته هو الحوادث، وكانت الحوادث هي التغييرات، والتغييرات وليدة الزمان أو سير الزمان، انتهينا إلى أن التاريخ هو الزمان. ويكون من ثم، ميدان اهتمام المؤرخ دراسة كل تغيير يطرأ على الكون ويكون له تأثير على حياة البشر، ثم دراسة كلّ تغيير يطرأ على حياة البشر أنفسهم مهما كان هذا التغيير صغيراً أو غير ظاهر الأهمية. والحقيقة إنه لا توجد حوادث صغيرة، وأخرى كبيرة؛ لأن الحوادث الكبيرة إنما هي تجمّع حوادث صغيرة بعضها إلى بعض في نطاق مكاني وزماني ضيق.

وفي بداية التاريخ، أي في عصور توحش الإنسان الأولى، كان الإنسان يعيش تحت رحمة الزمان والمكان، فلما نما ذهنه واتسعت تجاربه بدأ يتأمل ما حوله، وأخذ يحاول التحكم في الزمان والمكان. وعندما فطن إلى فكرة الكتابة دخل عصور التاريخ؛ لأنّ الكتابة مكّنت له من أن يختزن معلوماته وثمرات تجاربه عن طريق التدوين

لينتفع بها فيما بعد.

وهذا الطريق الذي سار فيه الإنسان منذ عصور البداوة والتوحش إلى عصور الكتابة وما تلاها من عصور هو ما يسمى بالتاريخ السياسي والحضاري. فأما السياسي فهو جانب الصراع الذي خاضه ويخوضه الإنسان لتأمين نفسه ومجتمعه من العدوان الخارجي، ثم تنظيم هذا المجتمع على نحو يوفر له أكبر جانب من الأمان والرخاء. وأما الحضاري فهو صراعه للارتقاء بنفسه وبمستواه المعاشي من الناحيتين المادية والمعنوية. ومن الواضح أنّ الجانبين السياسي والحضاري متلازمان، ولا يمكن دراسة واحد منهما دون دراسة الآخر، ولا يمكن الفصل بين التاريخ السياسي والحضاري وإنما يمكن الاهتمام في بعض المؤلفات بجانب معين أكثر من الاهتمام بجانب آخر.

هذا الكلام يوهم بأن ميدان التاريخ هو الماضي وحده. وليس هذا بصحيح. فإذا قلنا إن التاريخ هو نهر الحياة، فإن هذا النهر متصل السير قبلنا وفي زماننا وبعد زماننا. وإذا كنا نكتب التاريخ فمعنى ذلك أننا نسجّل التجربة الإنسانية. وهذه التجربة مازالت سائرة متصلة الحلقات. وعلى هذا، فالتاريخ يشمل الماضي والحاضر والمستقبل معاً. ونحن عندما ندرس الماضي فإننا في الوقت نفسه ندرس الحاضر والمستقبل؛ لأننا إذا دققنا النظر تبيّن لنا أن لا شيء في الوجود يتلاشى ويضيع مع الزمن. وفي علم الطبيعة يقولون إنّ المادة لا تفنى، أما في علم التاريخ فيقولون أن لا شيء يزول زوالاً تاماً. وإنما هي الأشياء نفسها تأخذ مع الأيام صوراً شتى. وأما الفاصل بين الماضي والحاضر والمستقبل فهي «اللحظة» التي نفكر فيها، ثم نجدها أصبحت ماضياً في طرفة عين. والمسألة هنا مسألة نسبية تختلف من إنسان إلى إنسان آخر، ويختلف الحكم عليها بحسب اختلاف حالة الإنسان نفسه من زمانه لزمان سواه. وقد قالت بهذا مدرسة كاملة من مدارس المؤرخين المعاصرين هي مدرسة النسبيين. وسنقف عندها فيما بعد، وبعد أن نبيّن ضرورة دراسة التاريخ وفوائده.

منذ أواخر القرن الثامن عشر كثر في الغرب التأليف في علم التاريخ وموضوعه ومناهجه وتفسيراته ومذاهبه، وسنعرض لأهم هذه النظريات في فقرة لاحقة. لكنني هنا أورد ترجمة لفقرة من أهم فقرات دراسة جامعة مختصرة ضمّنها المؤرخ آرثر مارفبك في كتابه «طبيعة التاريخ» (The Nature of History)[٤]، قال بعد تمهيد صغير: «التبرير الأساسي للدراسة التاريخية هو أنها ضرورية. فهي تسد حاجة غريزية إنسانية أساسية تفي بحاجة أصلية منْ حاجات البشر الذين يعيشون في المجتمع». وكان المؤرخ هنا يصاب بحالة تشبه حال الفنان الذي يسمو بفنه بقدر ما يترك جانباً الاهتمام الظاهر بالغايات التي يتوخاها من وراء عمله. ومن هنا فإن المؤرخ الذي يحس أكثر مما يجب بحاجة المجتمع إليه قد يكتب ـ نتيجة لهذا ـ تاريخاً سيئاً؛ لأنه على الرغم من أنّ التاريخ له ذلك العنصر الاجتماعي القوي الخاصّ به الذي يعتبر تبريراً لوجوده، فإنه يشترك مع غيره من العلوم الإنسانية في أنه جزء من الهجوم العام الذي يقوم به الإنسان على المجهول. فالمؤرّخ شريك في جراح الإنسان، ليفهم بيئته من النواحي الطبيعية والزمنية والاجتماعية. فالتاريخ إذاً هو المبرر العام لكل نشاط ذهني يرمي إلى توسيع آفاق العلم الإنساني.

ويذهب نفر آخر من المؤرخين إلى أنّ الدراسة التاريخية ينبغي أن تطلب لذاتها، ولما تبعثه في النفس من متعة. وليس في ذلك غرابة؛ فالرياضيون وعلماء الكيمياء الحيوية مثلاً قالوا ذلك عن ميادين نشاطهم. ويمكن أن تنبع مسألة المتعة في الدراسة التاريخية من شوق الإنسان الغريزي إلى التاريخ. وهو شوق يُحَسُّ به في أقوى صورة طالب التاريخ الملتزم به.

ولكننا إذا تمسكنا بهذا الرأي القائل بأن التاريخ يُدْرَسُ لذاته، كما أن المعرفة تطلب لذاتها، فإننا نكون قد قلنا كل شيء أو لم نقل شيئاً على الإطلاق؛ لأن المعرفة إذا لم تنقل من إنسان إلى إنسان فإن دراسة التاريخ لا تكون لها فائدة البتة. أي أننا إذا كنا ندرس العلم لذاته، ونطلب المعرفة إرضاءً لنفوسنا فحسب دون أن نعنى بنقل ما نتعلم إلى الناس فإن دراسة التاريخ تظل قِصْراً على أصحابها، ولا يأتي منها أي نفع للآخرين.

ويذهب آخرون إلى القول بأن التاريخ هو بمثابة الدليل العملي للسير في مجاهل التجربة الإنسانية. وبالتالي فإنّ درسه ضروري للاتعاظ به على الأقل. هذه النظرية هي بالواقع، امتداد لنظرية القائلين بأن التاريخ مدرسة البشر، وأنه إذا كان البشر يشعرون بالرغبة في معرفة ماضيهم للاسترشاد به، فإن قادتهم ومدبري أمورهم أحوج إلى ذلك. وقد أدى هذا الرأي بكثير من المؤرخين إلى قول أشياء بالغة السخف في تعظيم فائدة التاريخ. كما أدى هذا الموقف ـ بالمقابل ـ إلى وجود مفكرين ينكرون إنكاراً تامًّا فائدة التاريخ.

من هنا نشأت مدرسة جديدة، أو بالأصح جُدِّدَتْ نظريات واهتمامات قديمة، هي مدرسة فهم التاريخ على أنه حوار بين الماضي والحاضر. والفائدة التي تجنى من درسه هي الفائدة التي يحصل عليها الإنسان من اطلاعه على أي حوار علمي. وشرط الإفادة من هذا الحوار أن يُفْهَمَ ضمن إطار زماني ومكاني معيّن؛ فيقولون إنَّ كل عصر ينبغي أن يكتب التاريخ من وجهة نظره؛ لأنّ تقدير كل عصر لما هو مهمّ وذو معنى بالنسبة له يختلف عن تقدير العصر الآخر، وكل عصر كذلك يحاول أن يرى الماضي من خلال اهتماماته والأفكار السائدة فيه. لهذا فالتاريخ حوار بين الماضي والحاضر. وهذا، ربما، يكشف لنا عن جانب من جوانب المتعة في الدراسة التاريخية؛ لأنها تجعلنا نعيش في أجواء الحدث الذي نقرأ عنه. إنَّ صورة المتنبي كما يرسمها مؤرخ أدب في القرن الثامن عشر، مثلاً، تختلف عن صورته كما يرسمها مؤرخ أدب اليوم. وكذلك الحال مع الدولة الأموية، فإن تصوير الجاحظ لها يختلف تماماً عن تصوّرنا نحن لها. ولولا أنّ «مالتوس» لم يعش في عصر انفجار سكاني لما كان تنبه، ربما، إلى ظاهرة زيادة السكان، ولما كان قد ابتكر نظريته المشهورة في انعدام العلاقة بين زيادة الموارد وزيادة السكان. ومن الواضح إذاً أنّ اهتمامات المؤرخين في عصر ما تختلف عن اهتماماتهم في عصر آخر؛ فالاهتمام بالسيرة النبوية وتفصيلها عندنا نشط جدًّا في القرنين السادس والسابع الهجريين؛ لأن توالي الأخطار على المجموعة الإسلامية دفع المؤرخين المسلمين إلى الارتداد إلى سيرة النبي ﷺ، يلتمسون فيها الحل أو المخرج؛ فظهرت كتب تؤرّخ السيرة النبوية، مثل: «شرح السيرة» لأبي ذر الخشني، و«الدرر في اختصار المغازي» و«السير» لابن عبدالبر، و«عيون الأثر» لابن سيد الناس. و«كنوز الحقائق» للمناوي، وغيرها الكثير من الكتب التي تتحدّث عن سيرة الرسول.

وكذلك كانت الحال بالغرب، فإنّ اهتمام الناس بدراسة التاريخ، واجتهاد الكثيرين من العلماء إلى تحويل هذه الدراسة إلى علم مستقل نبع إلى حدٍّ ما، من قيام القوميات والدول الكبرى في أوروبا، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فالأجيال التي قامت بإنشاء هذه الدول شعرت بالحاجة إلى معرفة الماضي، ربما لتستنير به. من هنا أخذ «نيبوهر» و«دراكفه» و«بوركهارت» وغيرهم أهميتهم كمؤرخين، واهتمت الدول بتيسير عملهم، ففتحت لهم دور المحفوظات لكي يستخرجوا منها ما يستطيعون من حقائق الماضي. وهذا يؤكّد لنا الحقيقة التي ما زال الكثيرون يجادلون بها، وهي أنّ الماضي لا يُدْرَسُ لذاته، بل للحاضر والمستقبل.

ولكن هذه النظرة إلى الأمور، دفعت بكثير من المؤرخين ليروا صحة قول القائلين بأن التاريخ لغو. فما دامت صورة الشيء نفسه تتغير بحسب العصور، فلا يمكن أن يكون التاريخ علماً؛ لأن العلم يقوم على ثبات الحقائق، ولو لفترة طويلة من الزمن. ومن العجيب أن هذا التزعزع في حقائق التاريخ، وتغير صورته بحسب الأجيال والأشخاص، يعجب الكثيرين من المؤرخين القائلين بأن دراسة التاريخ لا فائدة منها، وإنما هي تمارس للمتعة الشخصية ليس إلاّ.

والحقيقة، إنّ توجيه النقد إلى التاريخ كعلم، بسبب ارتباطه بالمجتمع الذي يُكْتَبُ فيه، فيه كثير من التجنّي؛ إذ إنّ هؤلاء النقّاد ينسون أنَّ ذلك ينطبق أيضاً على مختلف أوجه النشاط الفكري الذي يقوم به الإنسان، وأن الظروف التي تحيط بالمشتغل بالعلوم الإنسانية جميعها هي التي توحي إليه بما قد يبتكر من آراء ونظريات. ومثال ذلك ما ذكرناه عن «مالتوس» طليعة علماء الديمغرافيا (علم السكان). ومن الصعب جدًّا القول إنَّ أهل العلوم والباحثين في العلوم الاجتماعية، عندنا اليوم، متحررون تماماً فيما يصدرون من أحكام على الأفكار المستبقة والآراء الشائعة في عصورهم. فإذا نحن اعتبرنا التاريخ حواراً بين أجيالنا والأجيال السابقة، ينبغي أن تتسع مائدة الحوار حتى يكون فيها لكل قوم من أهل الأرض مقعد وصوت. هنا فقط يمكننا القول إننا نستطيع كتابة تاريخ عالمي.

الاتجاهات السائدة في كتابة التاريخ
وتطور هذا العلم في العصر الحديث

ساد في الغرب الأوروبي خلال القرن التاسع عشر تياران رئيسان: الأول تيار الواقعية الموضوعية الذي يقول أصحابه بأنه من الممكن أن نكتب الحقائق التاريخية بالضبط كما كانت في الماضي، وتيار القائلين بتوالد أحداث التاريخ بعضها عن بعض. وكلا التيارين ثمرة من ثمرات تلك الثقة البالغة في النفس التي ملأت نفوس أهل العلم في الغرب في القرن التاسع عشر، حتى ليشعر من يقرأ لهم أنهم كانوا يحسبون أنهم جمعوا العلم من أطرافه جميعاً. ويدخل في هذا النطاق أيضاً فريق التقرير بين المقننين الذين حسبوا أنهم يستطيعون أن يوجزوا التاريخ كله في

سلسلة من القوانين العامة. ويمكننا أن نُدخل في هذا التصنيف ابن خلدون نفسه الذي أوجز تاريخ العالم في قانونه المشهور عن «دورة العمران». وعلى الرغم من أنه عاش في القرن الرابع عشر الميلادي، إلا أننا نستطيع أن نضعه على رأس هذه المدرسة الهامة من علماء التاريخ.

أما مؤرخو القرن العشرين الذين يكتبون متأثرين بنظريات «فرويد» و«أينشتاين» و«ماركس»، فقد صرفوا النظر إلى حد كبير عن الموضوعية التاريخية، وابتكروا ما يعرف عادة بـ «النسبية التاريخية». وفي أيامنا يتّجه نفر من أكبر المؤرخين إلى صرف النظر عن النظريات والتيارات جملة، والعكوف على دراسة الحروب والانقلابات الاجتماعية، كلٌّ على حدة صارفين النظر تماماً عن نظرية «الاستمرار في التاريخ» التي كانت أساساً متيناً لكتابة التاريخ أزماناً متطاولة.

وفي أيامنا، كذلك، بات المؤرخون جميعاً يسلّمون بأن المؤرّخ مهما فعل، لا يستطيع أن يرى الماضي إلاّ من خلال عصره، أي أنه لا يستطيع التعبير عن مفاهيم مجتمعه والآراء السائدة فيه. وربما كان في هذا خير كثير للتاريخ والمؤرخين. ذلك أن المؤرخ بصفته خادماً للجماعة الإنسانية، ينبغي عليه أن يكتب تاريخه في صورة ذات معنى لأبناء عصره. وهذا المعنى وتلك الأهمية يُعَبّر عنها المؤرخون بما يسمّى ارتباط التاريخ بالحاضر. فإذا لم يكن الحادث التاريخي الماضي ذا أثر في الحاضر فلا قيمة حقيقية له.

وبفضل جهود أصحاب هذه النظرية (النسبية التاريخية) أمكن تخفيف ثقل المدرسة الألمانية التي قادها «رافكه»، والتي ظنّت أنها تستطيع اعتماداً على الوثائق أن تكتب التاريخ بالضبط كما حدث منذ مئات السنين أو آلافها؛ فالمؤرخ نفسه، حسب زعمهم، لا يستطيع قول شيء، وإنما الوثائق هي التي تقول كل شيء. وعلى هذا فلا فرق بين مؤرخ وآخر، إلا فيما يتعلق بدرجة القدرة على استخدام مناهج البحث. وهذا، بالطبع، غير صحيح؛ لأن موهبة المؤرخ لا يمكن إغفالها؛ فالمؤرخ ليس ذلك الرجل الذي يقضي عمره لاهثاً بين مكتبة ومخزن للوثائق ودهاليز للمخطوطات. بل هو «ناقد حصيف للوثائق، يختار منها ويكتب كلاماً حيًّا، يخاطب عقول الناس في كل عصر»[٥].

فإذا صدق هذا، استطعنا القول: إن التاريخ، على حقيقته، هو إعادة كتابة وإعادة تفسير مستمرتان، وهذه العملية تلقي ضوءًا على الطريق الذي نسير فيه. فنحن عندما نرى كيف كان أجدادنا أسرى أوهام عصورهم، نستطيع أن نتجنّب أوهام عصرنا. وفي هذه الحالة تكون دراسة التاريخ قد نفعتنا وارتقت بمستوى إدراكنا، ولو إلى حدٍّ ضئيل. ولهذا، كما قلنا، ينبغي أن يكون التاريخ حواراً بين الماضي والحاضر، حواراً بين المؤرخ وقارئه ايضاً. والكلمة الأخيرة في تاريخ أي عصر، أو أي حادث، لم تُقَل بعد، ولا يمكن أن تقال أبداً. وهنا مكمن الخطأ في أعمال «راكفه» ومدرسته، فقد تصوّروا أنهم وصلوا الى كبد الحقيقة في كل ما كتبوه.

هذه بعض أهم اتجاهات الدراسات التاريخية في الغرب والشرق. فكيف تطورت الآن في العصر الحديث؟ لا

بدّ أولاً من تسجيل حقيقة هامة لتستقيم معنا هذه النظرة في تطور الدراسات التاريخية المعاصرة. إنّ كلّ تاريخ لتطوّر علم التاريخ نقرأه في كتاب غربي، لا بد وأن يكون بالضرورة ناقصاً؛ إذ إنّ هذه الكتب تسقط من الحساب ـ كليًّا وإلى حد كبير ـ الدور الضخم الذي قام به المؤرخون المسلمون في تطوير هذا العالم. وهذا نقص فادح. وانتقاص من الأمانة العلمية.

فإذا كان من الممكن الجدل في قيمة ما وصل إليه علماء العرب في الطبيعة والكيمياء بالنسبة لحالة هذين العلمين اليوم، فإنه لا جدال في أن المؤرخين العرب والمسلمين قد وصلوا في هذا العلم إلى شأو يضارع أحسن ما وصل إليه الغربيون إلى أواخر القرن التاسع عشر على الأقل. بل إذا كانت مدرسة الوثائقيين وأهل التوثيق الكامل في الغرب هي مدرسة « رافكة » و« يوركهارت »، وهي ذروة ما وصل إليه العلم التاريخي في القرن التاسع عشر، فإنّ مؤرخينا المسلمين بدأوا بالذات من هذه النقطة: بدأوا على طريقة المحدثين المدقّقين الذين لا يروون خبراً إلا اعتماداً على سند متين موصول من رواة ذوي صدق وأمانة. ولكن مؤرخي الغرب ساروا على مبدأ أنّ العالم كله غربي، فبدأوا في ميدان التاريخ عند « هيرودوتس » و« توكيديد »، وانتهوا عند « توينبي » و« هويتسنجا » ومن إليهما من معاصرينا. علماً بأنّ علم التاريخ في الغرب لم يكن حتى منتصف القرن السابع عشر سوى فرع ثانوي قليل الأهمية من بين العلوم يهتم به بصورة خاصة الرهبان وحواشي الملوك. الرهبان كان همهم موجّهاً إلى شؤون الدين وتواريخ الباباوات وأخبار القديسين، وما يقال عنهم. وحواشي الملوك كان همهم ذكر سير سادتهم وما قاموا به من أعمال.

فلم يكن في الغرب، إذاً، إلى ذلك الحين شيء يمكن تسميته: « علم التاريخ »، إنما كان هناك ما يسمى بالمدونات (Cronica) التي ذكرناها، ولهذا فعندما نشر « فولتير » مؤلفة الأول في التاريخ عن حياة وأعمال شارل الثاني عشر ملك إسكندنافية وهروبه مع الروس (Histoire De Charles XII)[٦] سنة ١٧٣١، رأى الناس فيه لوناً جديداً من التاريخ لم يعرفوه إلى ذلك الحين. وبعد ذلك عاد فنشر كتابه الشهير « عصر لويس الرابع عشر » (Le Siècle de Louis XIV) الذي أبدى فيه براعة فائقة في تحليل الأحداث والأشخاص. وقد أغراه نجاح كتبه بالتفكير في كتابة تاريخ عالمي. ولكنه لم يستطع السير في عمل ضخم كهذا، واقتصر على تحرير خلاصة صغيرة أسماها « مقال عن الأخلاق والعادات » (Essai sur ses Moeurs)، وهو كتاب طريف، تذكرنا بعض صفحاته أحياناً بصفحات مما كتب « المسعودي » في « مروج الذهب »، وأحياناً بما أورده أبو حيان التوحيدي في « الإمتاع والمؤانسة ». لهذا يميل الكثيرون من المؤرخين إلى اعتبار « فولتير » مؤسس العلم التاريخي بمفهومه الحالي في الغرب. ولكن فولتير لم يكن في الحقيقة مؤرّخاً، وإنما كان من هواة التاريخ. وقد كتب التاريخ على أنه لون من ألوان الأدب والفلسفة. وهو يمثل، على كل حال، القمة التي وصل إليها لون من ألوان الفكر الغربي نشأ في عصر النهضة.

وما دمنا في بزوغ عصر النهضة فلا بأس من الإشارة إلى بعض كتّاب هذا العصر، ممن صدرت عنهم مؤلفات أصبحت فيما بعد من ذخائر المكتبة التاريخية، وإن لم يكن باستطاعتنا الآن تصنيفهم في خانة المؤرخين.

وأول من نشير إليه من هؤلاء الكتّاب «ماكيافللي» صاحب كتاب «الأمير» المشهور، وهو كتاب فلسفة وسياسية في ظاهره، ولكنه قائم على فهم صحيح لتاريخ إيطاليا في عصره. وجمعية «البولانديين» (نسبة إلى يوحنا بولاند «Les Bollandistes») التي أدت بعض دراساتها إلى الكشف عن حقائق أزالت من النفوس كثيراً من الأوهام، من ذلك ما كشف عنه الراهب «فالا» (Valla) من أنّ الوثيقة المشهورة المسماة «هبة قسطنطين» التي كانت تعتبر مقدسة لأنّ الباباوات كانوا يقولون إن الإمبراطور قسطنطين الكبير وهب فيها أراضي إيطاليا للكرسي البابوي على اعتبار أنها إرث الرسول بطرس أخذه مباشرة عن السيد المسيح. فقد أثبت هذا الراهب أن الوثيقة زائفة، وأنّ رجال الكنيسة زيّفوها ووضعوا عليها خاتم قسطنطين، وأن السيد المسيح لم يمنح بطرس شيئاً في إيطاليا أو غيرها. وقد أحدث هذا الكشف زلزالاً عنيفاً في أوساط العلم والسياسة والدين في أوروبا، وهوجم الراهب «فالا» هجوماً عنيفاً. ولكن نجاحه كان مغرياً للكثيرين على الانكباب على مجموعات الوثائق التي تحت أيديهم لدرسها وتمحيصها مجدّداً. وهكذا، شيئاً فشيئاً، أخذ العلم التاريخي يستقر على قواعد وأصول فنية وعلمية خَرجت به من مجال الأدب والفلسفة والتأملات وأساطير القديسين ومدائح الملوك إلى أرض العلم الصلبة.

المدرسة المثالية والمدرسة المادية في تفسير التاريخ

وسط ذلك الحماس للتاريخ والاهتمام بجعله علماً محترماً ظهر عدة مؤرخين يُعتبرون بحق من أساتذة هذا العلم، نذكر منهم: إدوار جيبون (١٧٣٧ - ١٧٩٤)، وهنري بيرين (١٨٦٢ - ١٩٣٥)، وبندتو كروتشي (١٨٦٦ - ١٧٩٤)، وكولنجوود (١٨٨٩ - ١٩٤٣)، واوزفالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٢٣)، وارنولد توينبي، بالإضافة إلى ما أتينا على ذكر بعضهم أثناء معالجتنا لمذاهبهم التاريخية. وسيتناول غيري من الكتاب المحترفين دراستهم أو دراسة بعضهم بمزيد من التفصيل. غير أننا سنبحث هنا في مدرسة جديدة في فلسفة التاريخ، هي «المدرسة المادية في تفسير التاريخ» والتي أتت مناقضة النظرية المثالية له، والتي كان خير ممثّل لها هيجل، رغم أننا ذكرنا الخطوط العامة لهذه الفلسفة في بدء بحثنا هذا.

يقول هيجل إن الفكرة هي أساس كل ما هو موجود، ويستعمل مصطلحاً خاصاً، هو بالفرنسية «Esprit»، وبالإنكليزية «Spirit»، وهو يعني العقل الأعلى الذي يوجّه الكون، ويحرّك كل شيء. وإلى جانب ذلك كان ثنائياً في نظرته إلى التاريخ أو الوجود، يؤمن بأنّ هناك عنصرين متميّزين يختلف كل منهما عن الآخر، وهما الروحي والمادّي، يجتمعان في العقل المطلق، ولكنهما في تطور دائم «ديالكتيكي»، ليصلا إلى

العقل أو العلم المطلق الذي يعتبره مثالاً يحتذيه. وقد شرحنا فيما مضى كيف طبق هيجل هذا المبدأ في فلسفته للتاريخ، وهي تتلخص في سعي الجماعات الإنسانية للانتقال من حالة الهمجية والوحشية إلى مستوى الدولة ذات النظام والقانون.

لقد وفّق هيجل في ميدان فلسفة التاريخ أن يجعل الناس يضعونه دائماً في عداد المؤرخين. وبالفعل لقد كان واسع الفهم والإدراك التاريخي. ولكن مثاليته ما أعانت الإنسان على تفسير الحركة الدائمة للتاريخ. إنها ترضي الفيلسوف أو العقل الفلسفي الذي يفتنه منطق هيجل الدقيق وطريقته في الجدل. ولكننا عندما ننتهي من استيعاب مذهبه ونفهم أن الفكرة أو العقل المطلق هو أساس كل موجود، أو روحه بتعبير أدق، وأن المادة نفسها ليست إلا صورة وجود العقل المطلق أو الفكر، نجد أنفسنا قد خرجنا من ميدان التاريخ تماماً، وأننا عاجزون عن الاستفادة من هذا التفلسف الرفيع في فهم أي حادث كبير من حوادث التاريخ. إنّ الفيلسوف يجد متعة عندما يجد هيجل يقول: «إن التاريخ إنما هو تفتّح ذلك العقل الكوني المطلق وانبساطه في الزمن». ولكن المؤرّخ لا يدري ماذا يفعل بهذه العبارة. لقد قال مثلاً: إن فلسفة التاريخ هي التاريخ منظوراً إليه بذكاء. وبالفعل، يرى القارىء لكتابه في فلسفة التاريخ أنه نظر إليه بذكاء، فألقى نظرات بالغة الصدق على حضارات العصور القديمة، ولكنه عجز تماماً، مثلاً، عن إدراك العوامل التي أدّت إلى سقوط روما.

وهذا هو الذي جعل رانكه ومدرسته يُجهدون أنفسهم في جمع الوثائق ودراستها بعناية. وهذا أيضاً ما جعل نفراً آخر من المؤرخين يتجهون اتجاهاً ماديًّا في درس التاريخ، فنظروا إلى التاريخ وكأنّه فرع من فروع التاريخ الطبيعي، فكانت مؤلفاتهم أكثر واقعية، فتركوا جانباً العامل الروحي أو الفكري، ونظروا إلى المادّي وحده، فعُرِفُوا باسم «الواحديين» (Monists)، أو أصحاب المذهب الواحد، بخلاف المثاليين أو الثنائيين الذين فسروا حركة التاريخ على أنها بحث عن التوازن بين توجيه العقل المطلق الرفيع ونزعات البشر، نذكر منهم: «سان زيمون»، و«اوجشان تيبري»، و«فرانسوا مينيه»، وكلهم من منظّري الثورة الفرنسية. وكان تتويجاً لهذا التيار دخول «كارل ماركس» حلبة هذا الصراع.

لم يكن ماركس إذن، أول من تنبّه إلى أنّ التاريخ لا يسيّره العقل المطلق وحده، ولا يصنعه عظماء الرجال بعبقرياتهم، وإنما تصنعه عملية تطور اجتماعي داخلي في كيان كل أمة، وصراع الطبقات للوصول إلى الحكم والسلطان؛ وأن العامل الأساسي الذي يقرّر المصير في النهاية هو ملكية أدوات الإنتاج. والذي فعله ماركس هو أنه تنبّه إلى العامل الاقتصادي الاجتماعي في تحريك التاريخ، فنصّ على ذلك في مؤلفاته جميعها، وصاغ منه نظرية متكاملة الأطراف تقوم على أساس أن الأوضاع الاقتصادية لأي جماعة، هي التي تحدّد صورة نظامها ومختلف مظاهر حضارتها، والتاريخ تحكمه قوانين «موضوعية»، أي خارجة عن إرادة الإنسان. فإذا أدركها الإنسان

استطاع أن يغيّر تاريخ الجماعة الإنسانية أو مستقبلها. فالإنتاج وعلاقاته هو الذي يحدد التغيير الاقتصادي، والذي بدوره يحدّد مجرى تاريخ الشعوب.

غير أنّ معظم نقّاد التاريخ لاحظوا نقطة ضعف كبيرة في تلك النظرية، وهي غموض مفهوم «التغيير الاقتصادي» التي جعلها ماركس أساساً لفلسفته التاريخية كلها؛ فلم يقدّم في أي كتاب من كتبه عرضاً واضحاً متكاملاً للتفسير المادي للتاريخ، إنما جاء عرضه مفرّقاً ومتناثراً في مؤلفاته الكثيرة. وقد اجتهد «إنجلز» و«ماركس» معاً في لَمّ أطراف هذه النظرية، في رسالة كتباها في الردّ على ناقد لمفهومها هو «أوجين دوهرغر». ولكن حتى هنا لا نجد ذلك العرض المتكامل الذي تحدث عنه الماركسيون في حماسهم للتفسير المادي للتاريخ.

ولكن مهما كانت التناقضات ووجوه الضعف في هذه النظرية لتفسير التاريخ، فإنها استطاعت أن تحقّق نجاحاً بفضل اعتناق الثّوار الروس إياها، وخاصة لينين. فلولاه لما كان لماركس هذا الأثر كله في التاريخ.

التاريخ الشامل، وأهم مؤرخي عصرنا

انتقل علم التاريخ، إذن، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا من فرع ثانوي من فروع المعرفة، إلى علم مقرر الأصول والمناهج تُخَصَّص له الكراسي والأقسام في الجامعات.

على أثر ذلك، أخذ بعض أساتذة هذه المادة يتساءلون عمّا إذا كان لا بدّ أن يوجد لعلم التاريخ منهجية «Methodologie» خاصة به إلى جانب، طبعاً، ما لا بد للمؤرخ من التمسك به من مناهج الدقة والاستيفاء. وهنا لا بد من التوقف عند أحسن ما كتب في هذا الموضوع في نهاية القرن الماضي عن علم التاريخ، وهو كتاب للمؤرخَين الفرنسيين لانجلو وزنيبوس عن منهج هذا العلم[٧]؛ ففي هذا الكتاب وفّق العالمان الفرنسيان أكثر من غيرهما الى رسم ما يمكن أن يسمّى دستور المؤرّخ، وقالا إنّ التاريخ ربما كان أحوج فروع العلم إلى الالتزام التامّ بالأمانة ودقة المنهج؛ لأن التاريخ وإن بدا كَميدان سهل للبحث والتأليف لكنه في الحقيقة من أصعبه.

وبعدها، حفلت أوروبا في نهاية القرن الماضي بنفر من أعاظم المؤرخين الذين أفادوا من صراع سابقيهم في وضع التاريخ في مكانه بين العلوم، فوضعوا مناهجه، وأصبح لعلم التاريخ منهج خاص به، وبالتالي قرّاء يناقشون كاتب التاريخ أو المؤرّخ فيما يعتقدونه افتئات على الموضوعية. من هؤلاء «تيودور مومسن» (Theodor Mommsen) (١٨١٧ ـ ١٩٠٣) الذي وضع أساساً متيناً للدراسات الرومانية بفضل معرفته الوثيقة باللغات القديمة، وتمكّنه من منهج العمل التاريخي، وهو من المؤرخين القلائل الذين حصلوا على جائزة نوبل[٨]. و«ويليام ستابز» (William Stubbs) صاحب الكتاب الشهير عن تاريخ الدستور الإنكليزي، و«ج.ب.

بيوري » (J.B. Bury) الذي ألف وأجاد في كل عصر من عصور التاريخ، وله كلمة مأثورة في فضائل علم التاريخ، ألقاها عند بدء أستاذيته لهذه المادة في كيمبريدج: « يجب أن تذكروا دائماً أنّ التاريخ علم قائم بذاته لا أكثر ولا أقل، وينبغي الحذر من تطويع ذلك المثل الأعلى لحاجات اللحظة، كما ينبغي أيضاً عدم تحديد مجال ذلك العلم وآفاته »[٩]، و« إرنست رينان » (Ernest Renan) وهو العلامة المتبحر في اللغات والفلسفات والتاريخ. صاحب كتاب « ابن رشد والرشدية »، وهو دفاع مجيد عن ذلك المؤرخ الفيلسوف الأندلسي الجليل، و« فوستل د. كولانج » (Fustel de Coulanges) الذي يُعْتَبَر مؤسّس المنهج العلمي في دراسة التاريخ في فرنسا، فقد وضع للمؤرخين الفرنسيين منهجاً صارماً يقوم على الموضوعية البحتة والتركيز على المصادر الأساسية ودراستها في لغتها. وما زال كتاباه: « الغزوة الجرمانية ونهاية الإمبراطورية » (L'invasion Germanique et la fin de L'empire)، و« الملكية الفرنجية » (La monarchie Frangue) يعتبران من العمل التاريخي الدقيق، وقد تأثر بهما مؤرّخو العصور الوسطى كلهم في فرنسا، من أمثال « مارك بلوك » الذي يعد من تلاميذ ذلك الرجل[١٠].

ونختم هذا الكلام عن بعض كبار أساتذة علم التاريخ المحدثين، بالمؤرخ البلجيكي « هنري بيرين » (Henri Pirenne). ويهمنا من ناحيتين: الأولى أنه عُني عناية كبيرة بالناحية الاقتصادية، لا كعامل محرك للتاريخ ـ كما فعل ماركس ـ بل كجزء من الإطار العام للحقائق التاريخية. فهو يدرس نظم الضرائب والأسعار والتجارة وطرقها وموادها والفاعلين فيها، والنقد، وما إلى ذلك. والثانية: أنه أفضل مَن طبّق ما يسمى « التاريخ الكلّي »، وهو مفهوم يختلف عن مفهوم « التاريخ التقليدي » أي أن تؤرخ لناحية معينة لعصر معين أو تدرس واقعة معينة أو حياة رجل معين. أما التاريخ الكلي فهو أن تدرس العصر الذي تريد من مختلف نواحيه: سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وحضارية، وتعطي عنه صورة كاملة، وهذا يقتضي جهدا شاقًّا في جمع المادة اللازمة لعمل الصورة التاريخية المطلوبة.

وكنموذج لدراسة الناحية الاقتصادية للتاريخ نذكر كتاب « تاريخ المدن في العصور الوسطى » (Histoire de villes medievales)[١١]، وهو دراسة غاية في العمق للحياة الاقتصادية في العصور الوسطى؛ لأنّ المدن ظهرت خلال القرن العاشر كمراكز اقتصادية، صناعية وتجارية. ويشبه هذا الكتاب، كتاب آخر، يُعَدُّ من أجل ما ألف بيرين في تاريخ العصور الوسطى، وهو « محمد وشارلمان » (Mohammed et Charlemagne)، وهو دراسة كاملة لأثر سيادة الإسلام على البحر الأبيض المتوسط خلال القرن التاسع الميلادي على أحوال أوروبا الاقتصادية والاجتماعية. يقول بيرين إن سيادة المسلمين هذه، قد أقفلت أبواب أوروبا بالعالم الخارجي، فتمّ تحوّل المجتمع الأوروبي إلى مجتمع زراعي مقفل، ثم إنّ الخطر الإسلامي على غرب أوروبا (من الأندلس) كان السبب في ظهور الدولة الكارولنجية نتيجة لانتصار « شارل مارتيل » على المسلمين في موقعة بلاط الشهداء. ومن كلماته المأثورة في هذا المجال: « لولا محمد لما كان من الممكن أن يظهر شارلمان »[١٢].

ومن أجلاّء أساتذة هذه المدرسة في « التاريخ الكلّي » : « جورج لوفيبفر » (Georges Lefebvre) الذي سار على المنهج الدقيق الذي يلتزم الأصول بكل دقة . وله كلمة مأثورة في هذا القبيل : « لا وثائق ، لا تاريخ »[١٣] .

إنّ أجلاّء شيوخ هذا الفنّ فيما بين ١٨٥٠ والحرب العالمية الأولى كثيرون غير هؤلاء ، ولكننا نكتفي بمن ذكرنا ممن كان لهم الفضل الأكبر في جعل التاريخ علماً مستقل الشخصية ذا أثر في تكوين العقل الواعي المدرك لحقائق الحياة .

فلاسفة التاريخ في عصرنا : كروتشي ، كولنجوود ، توينبي ، وشبنجلر

نلتفت الآن لنلقي نظرة ، مختصرة ، على آخر موضوعات هذه الدراسة ، وهي الإلمام بأهم فلاسفة التاريخ خلال القرن العشرين .

لقد وصل التاريخ على أيدي من ذكرنا ، وغيرهم كثيرون ، إلى مرتبة العلوم ذات الوظيفة والشخصية المستقلتين ، واستقر الرأي على أنّ التاريخ علم بالمنهج . وفي إحدى دراسات « ج.ب . بيوري » نلقى عبارته الشهيرة : « التاريخ علم ، لا أكثر ولا أقل »[١٤] . ولكنه نفسه تبيّن ، حسب ما تذكر مصادر البحث ، أنّ عبارته هذه بحاجة لتعديل ؛ لأننا في الحقيقة لا نستطيع الوصول إلى صورة الماضي كما كانت بالضبط ، وإنما نراها متأثرين بعصرنا والمفاهيم السائدة فيه . وهذا يعود بنا إلى الفكرة التي تحدّثنا عنها في أوائل هذا البحث عن أن التاريخ حوارٌ بين الحاضر والماضي . وفي محاضرة « هنري بيرين » في قاعة الجمعية الجغرافية في القاهرة عام ١٩٣٣ ، سمعناه يقول : « إننا نرى حوادث التاريخ كما نرى ملعقة وضعناها في كوب ماء فانغمرت إلى ثلاثة أرباعها ؛ فالمغمور منها بالماء لا يرى إلا منكسراً بحسب انكسار شعاع الضوء عند مروره في الماء »[١٥] . وشيئاً فشيئاً ، أصبحت النسبية التاريخية هي السائدة . وكان هذا حلاً موفّقاً ؛ لأن صورة الماضي « كما كان بالضبط » التي سعى إليها « رانكه » ومدرسته ، كانت أمراً في الحقيقة مستحيلاً .

وهكذا ، لم ير « بنداتو كروتشي » (Benedetto Croce) أنه يسير على هذا المذهب ، وهو الذي كان يرى في نفسه فيلسوفاً من مستوى هيجل . والحق ، إنّ كثيراً من أنصاره كانوا ينظرون إليه على هذا الاعتبار ، ولكننا عندما نقرأ الجزء الخاص بالتاريخ من كتابه « فلسفة الروح » ، نجد أنه يعوزه الوضوح والدقة الذهنية التي كانت تميّز تفكير هيجل ، حتى إننا في كثير من الأحيان نكاد نفقد خيط الأفكار . إن ما يقصده « كروتشي » بالروح ، في كتابه هذا ، إنما هو « روح العصر ، أي لبابه وشخصيته ، والجو السائد فيه ، والأفكار المسيطرة عليه ، والنظم ، والتقاليد التي تحكمه »[١٦] ، الذي يعتبر أنه لا يمكن أن تؤرّخ لرجل إلا إذا ألممت بظروف عصره ؛ ولا لعصر ما ، إلا إذا تمكّنت من الإحاطة بروحه . ومعنى ذلك أن التاريخ في الحقيقة عملية معايشة بين الكاتب المؤرخ ،

والعصر الذي يكتب عنه .

ومثل هذا الفهم لـ « الروح » هو ما سوف يعبّر عنه كبار المؤرخين في عصرنا ممن يؤرخّون على مذهب « التاريخ الشامل » الذي سنتحدث عنه فيما بعد بـ « جو العصر » أو « المناخ التاريخي »، وهو آخر المذاهب التاريخية في عصرنا .

لقد كان « كروتشي » يرى أن الفكر التاريخي أرفع وأوثق من أي فكر آخر لأنه يعتمد على واقع وتجربة ومعاناة، وأن القول بنسبية التاريخ ليس مظهراً من مظاهر ضعف التفكير التاريخي، بل تأكيد للقوة الذهنية والتخيلية . ومهما كانت الآراء حول إمكانية ترجمة هذه النظرية في الواقع، فإن الذي لا شك فيه، برأي النقاد جيعهم أنّ آراءه كانت ذات نفع عام لمعاصر له من كبار الفلاسفة والمؤرخين، وهو « روبين جورج كولنجوود » (Robin George Collingwood)، فجعل همّه الأول التقريب بين الفلسفة والتاريخ . فقد جمع آراءه في كتاب « فكرة التاريخ » (The Idea of History) الذي نشر بعد وفاته عام ١٩٤٤، وهو رسالة مصوغة في أسلوب جميل، حافلة بالآراء الصادقة، يقول فيها مثلاً، إنّ الفلاسفة منذ أيام ديكارت، شغلوا أنفسهم بمشاكل العلم والمناهج ومعان أخرى لا يمكن تطبيقها عند دراسة الفكر أو العمل، فلماذا لا تمزج الفلسفة بالتاريخ للمساعدة على إيجاد حلّ لمشاكل البشر وحروبهم ومآسيهم؟ ويذكر أنّ « كولنجوود » (١٨٨٩ - ١٩٤٣) رأى البشرية تخوض غمار حربين كبيرتين تستنزف بهما طاقتها ومدنيتها .

وتقوم نظرية كولنجوود التي عبّر عنها في كتابيه: « فكرة التاريخ » و« فلسفة التاريخ » على تأييد نظرية نسبية التاريخ، ولكن بشرط ألاّ يتبع المؤرخ هواه في جمع ما يريد من الشواهد والأدلة، فيفقد عندئذ موضوعيته؛ لأنه سيختار من الوثائق التاريخية ما يؤيد فقط وجهة نظره . ثم إن تفكير « كروتشي » في فهمه للتاريخ قائلاً: إنه ما دام التاريخ ابتداعاً وخلقاً للمؤرخ نفسه، أي ما دام الماضي لا يُبعث حيًّا إلا إذا وجد المؤرخ الذي يهتم بإعادته إلى الحياة، فإن عودة الحياة إلى الماضي لا تحدث إلا إذا طرح المؤرخ سؤالاً أي أن ثورة الزنج مثلاً، لا تكتسب أهمية إلا إذا تساءل المؤرّخ عن ماهيتها، ومضى يبحث عن هذه الماهية . من هنا استنتج « كولنجوود » أنّ التاريخ ليس له تفسير واحد، بل إنَّ كلاً منا يفهمه ويفسّره على قدر ما يستطيع ذهنه، وهذا التفسير لا يمكن أن يتحلل من شخصية المؤرخ وثقافته وهذا يفسر لنا كيف أنّ كل مؤرخ يرى في الحوادث نفسها شيئاً آخر .

التاريخ العالمي ونظرياته

نصل الآن إلى أشهر المؤرخين المعاصرين وأبعدهم أثراً في الفكر الفلسفي التاريخي في أيامنا: « أرنولد

توينبي » (Arnold J. Toynbee) الذي ولد في العام نفسه الذي ولد فيه « كولنجوود »، واتجه بالدراسات التاريخية اتجاهاً أشمل وأوسع مما قعَّد إليه « كولنجوود »؛ فاجتهد في أن يتحقّق مما إذا كان للتاريخ مسار معيّن يمكن التعرّف عليه ـ ولو على وجه التقريب ـ ومعنى ذلك أنه وجّه اهتمامه إلى ما يسمى أحياناً بما وراء التاريخ (Meta Histoire) أي البحث عن القوى أو العوامل أو المناهج التي تسيِّر التاريخ. فعاد بالفكر التاريخي إلى حيث تركه المفكر الفرنسي « أوغست كونت » (Auguste Conte) الذي اجتهد في أن يطبّق على الإنسانيات والتاريخ خاصة ـ المناهج العلمية نفسها التي تُطَبَّق على العلوم الطبيعية.

إنّ فكرة البحث عن قواعد أو قوانين تسيّر التاريخ العام ما زالت تراود المؤرّخ الطموح الذي ما زال يأمل في الوصول إلى سرّ التاريخ. والحقيقة أنه لدينا في العصر الحديث عدد ليس بالقليل من المؤرخين. ولكنهم لم يعودوا يصدرون آراء فلسفية قائمة على التأمل، بل لجأوا إلى التحليل التاريخي أو مورفولوجيا التاريخ أو تحليل الحضارات. والمقصود بذلك أن يأخذ المؤرّخ مجموعة من الحضارات يعتبرها نماذج، ثم يحلّل عناصرها ومكوّناتها، ويحاول أن يجد عناصر متشابهة بينها تساعده على أن يرى إن كان هناك بالفعل ـ أو لم يكن ـ نظام واحد يمكن أن يُطَبَّق عليها جميعاً.

وهذا المفهوم للتاريخ العالمي يختلف عن مفهومه التقليدي الذي يقوم على رواية تاريخ البشر عصراً عصراً، أو أمة أمة. كما يختلف أيضاً عن مفهومه الفلسفي الذي يبحث عن القوى العامة التي تُحَرِّكُ مسار التاريخ كما كانت عند هيجل وماركس اللذين لم يستطيعا، كما رأينا، إعطاء الأجوبة الحاسمة والواضحة لكثير من مواضيع التاريخ والاجتماع.

لقد كان لامبرخت من أوائل من فكّروا في البحث عن سرّ التاريخ عن طريق التحليل لعدد من الحضارات. وقد يكون لامبرخت قد استوحى في ذلك آراء مؤرخ روسي يعتبر من أوائل دعاة الحركة الصقلية: أي السلافية، وهو « نيكولاي دافيليفسكي » (Nikolai Davieieleuski)؛ ففي محاولته لتحديد الشخصية السلافية قام ببناء نظرية كاملة تقوم على أساس من مورفولجية التاريخ. فاختار عشر حضارات، رأى فيها أنها حضارات مبتدعة أو بانية للحضارات الإيطالية والفرنسية والإسبانية، مثلاً، في وحدة حضارية واحدة. وكان هدفه من ذلك أن يبين، آخر الأمر، أن هناك وحدة حضارية صقلية أو سلافية تتزعمها روسيا، في مقابل الوحدة الحضارية الإيطالية الفرنسية الإسبانية، ولكنّه كشف عن جهل عميق بما هو خارج عن نطاق الأوروبي. فتدارك الأمر بتقريره بأن هناك أجناساً ذات أثر سلبي ومخرّب للحضارات هي التي عملت على تخريب المسار الحضاري العام للبشرية، وهو موقف غامض ولا يخضع لأي تسلسل منطقي تسرده للأحداث؛ فتناول هذه الفكرة وسار بها إلى مدى أبعد المؤرخ الألماني « أوزفالد شبنجلر » (Oswald Spengler)، فبسط آراءه في كتابه الشهير « أفول

نجم الغرب » (Untergang des Abenalendes) الذي ظهر جزؤه الأول عام ١٩١٨ وأثار ضجة كبيرة، إذ أنكره المؤرخون المحترفون؛ لأنه هدم الكثير من آرائهم ودعاهم إلى إعادة النظر فيما يتناولون من علم التاريخ. أما جمهور الناس فقد أعجبوا بهذا الكتاب وتهافتوا عليه لما رأوا فيه من جدة وشمول، ثم ظهر جزؤه الثاني عام ١٩٢٢ مع نسخة معدّلة من جزئه الأول.

رأى شبنجلر تشابهاً بين قيام الحضارات ونموّها ووصولها إلى القوة ثم انحدارها وما يجري على الكائنات الحية من تطور طبيعي عضوي، بالضبط كما قال ابن خلدون. وإذا كان نظر ابن خلدون لم يتخطَّ نطاق الحضارة الإسلامية ودولها فيما ندر، فإننا لا نستطيع بسبب ذلك أن ننكر عليه فضله في أنه أول من قال بهذا الرأي.

درس شبنجلر سبع حضارات، وحاول أن يستكشف أسباب صعودها وسقوطها. وكل واحدة من الحضارات التي اختارها تتميّز بسيادة طراز معيّن من الناس ما بين رجال دين أو عسكريين أو فلاسفة. وحاول أن يرى كيف سارت الأمور في كل منها؛ فتبين ـ بحسب ما أدى إليه نظره ـ أنها جميعاً مرت بعصور إنشاء ونمو ونضج ثم انحدار، كأنها كلها مرت بأعمال محددة. فكان شبنجلر بارعاً في عرضه، ولكن سيطرت عليه فكرة التشابه بين الدول والكائنات الحية. وهي فكرة لسنا ندري كم هي سليمة؛ فالدول أو المجتمعات لا تشبه تماماً الكائنات الحية؛ فالكائن الحي يموت بعد أن يصل جسمه إلى درجة معيّنة من النمو، في حين أن الشعوب أو الجماعات يتجدّد شبابها مع ميلاد كل جيل. لهذا، فإن شيخوخة الأمة مفهوم يختلف كل الاختلاف عن شيخوخة الكائن الحي. ومع ذلك، فإننا نتابع شبنجلر في تحليله للحضارات، فنذهب إلى أنّ كل حضارة تمرّ في مراحل عمر تشبه مراحل أعمار البشر؛ فحضارة الغرب مثلاً، قد خلّفت وراءها مرحلة الخلق الحضاري، ودخلت في مرحلة التأمل والاستمتاع المادي (التي يعتبرها شبنجلر مرحلة النضج الكامل لأي حضارة، فلم يبق للغرب إذاً إلا مرحلة الانحدار أو الأفول). بل أكثر من ذلك، فقد اعتبر أنّ إعادة الشباب إلى حضارة الغرب وتجديدها مستحيل كاستحالة إعادة الشباب إلى أي كائن حي أدركته الشيخوخة[١٧].

وقد أثارت هذه النبوءة السوداء غضب المؤرخين في الغرب، فهاجموا كتابه ومنهجه، وعلّقوا أهمية كبرى على بعض الأخطاء التاريخية التي وقع فيها في دراسته الواسعة المدى، فتعرض بسبب ذلك لمتاعب كثيرة. وكانت تجربته حافزاً للكثيرين للقول بأنه خير للمؤرخ أن يقتصر في عمله العلمي، وهو دراسة ما يتولى من موضوعات التاريخ، على المنهج التاريخي الصحيح، ويترك البحث عن قواعد وقوانين عامة. وهذا هو الذي رفع مقام « كولنجوود » إلى المستوى الذي بلغه. وتبيّن أن عكوف المؤرخ على عمله على هذه الصورة، يمكّنه من الخروج في الموضوع الذي يبحثه بنتائج ربما كانت أهم بالنسبة للفكر الفلسفي من المحاولات المتغيّرة لتقنين مسار التاريخ[١٨].

من جلة هؤلاء كان آرنولد توينبي. كان موضوع دراسته الأولى وتخصّصه تاريخ الإغريق وأدبهم. وعندما قامت الحرب العالمية الأولى، كان يقرأ على تلاميذه في جامعة أكسفورد درساً في الحرب البلوبونيزية، ويشرح لهم كلام «توكيديد» عنها. وهنا خطر بباله أنّ الحرب التي يصفها ذلك المؤرخ الإغريقي بين كتلتي بلاد اليونان التي تزعمتها أثينا وإسبارطة شبيهة إلى حد كبير بالحرب العالمية التي اندلعت ووقفت فيها بريطانيا وحلفاؤها ضد ألمانيا وحليفاتها، وأن التاريخ ربما كان يعيد نفسه كما قال «توكيديد»، وأن «شبنجلر» لم ينفق وقته في بحثه وراء نظام للمسيرة التاريخية، بينما هو يشعر أنَّ التاريخ يتدفق في شرايينه كما تتدفق الشاعرية في كيان من خُلِقَ ليكون شاعراً.

وفي سنة ١٩٢٢، بدأ توينبي في كتابة دراسته الواسعة للتاريخ التي دلل فيها على حقيقة استمرار التاريخ؛ فالماضي والحاضر يربطهما بالفعل رباط حقيقي لا شك فيه. لقد استوقف نظره وهو يتتبّع أخبار الحرب العالمية، مثلاً، أن البلغاريين كانوا يلبسون قلانس من فراء الثعالب، وكذلك كان جنود جزر اسيس ملك الفرس في حربهم مع الإغريق؛ فكأنَّ لا شيء في الحضارة يموت موتاً نهائياً.

يقوم كتابه على دراسة عامة شاملة لتاريخ البشر على اعتبار أنَّ هذا التاريخ من سلسلة من التجارب وصل كل منها إلى قمته في صورة حضارة قائمة بذاتها؛ فالتاريخ الإسلامي بمجموعه ـ في نظره ـ تجربة واحدة خلاصتها هي الحضارة الإسلامية. فاختار توينبي من هذه الحضارات إحدى وعشرين، ومضى يدرس كلاً منها دراسة عميقة شاملة على حدة، فتجمعت له بذلك ثروة من العلم التاريخي ربما لم تتوفّر لمؤرخ آخر قبله. وهذه الثروة هي التي تبهر قارىء كتابه وتجعله يتغاضى عن بعض الأخطاء في التفاصيل(١٩)؛ فتبين له من خلال درس كل أمة من الأمم التي اختارها موضوعاً لدراساته أنَّ تاريخ هذه الأمة ينحصر في الاستجابة لتحدّي الظروف التي وجدت فيها، تماماً كأيّ مخلوق حيّ يجد نفسه بمجرد خلقه أمام عوامل تعمل على فنائه والقضاء عليه، فما من حيوان إلا وله أعداؤه، علاوة على ظروف المناخ والغذاء التي ليست دائماً مؤاتية. من هنا فإنّ الحياة في ذاتها تحدٍّ للكائن الحي ومواجهته لظروفه ومحاولته التغلب عليها. والاستمرار في عالم الأحياء ليس إلا بمثابة الاستجابة لذلك التحدّي. ومن هنا تنبّه توينبي إلى حقيقة التحدّي والاستجابة التي تعتبر مفتاح نظرته العامة للتاريخ.

وعند دراسته الحضارات التي اختارها تبين له أنّ المجموعات البشرية تقودها دائماً جماعات من القادة أو أصحاب الرأي في استجابتها للتحدي، ويحدّدون نوع هذه الاستجابة بحسب ملكاتهم. فإذا كانت استجابتهم قائمة على ابتداع الوسائل التي تمكّن هذه الجماعة من التغلب على المصاعب التي تواجهها والسير بها إلى الأمام، تكون هذه الاستجابة ابتكارية، ومشت الأمة إلى صعود وتقدّم، وإلا توقف سير الجماعة وتراخى.

وبينما كان شبنجلر ـ مثل ابن خلدون ـ يرى أنّ الاستجابة الابتداعية تصل إلى ذروتها ثم تتوقّف، أي أنّ

موت الحضارات لا مفرّ منه، يرى توينبي أنّه من الممكن أن تستمرّ الحضارة في الاستجابة الابتداعية ولا تموت بذلك.

كما أنّه يختلف عن «ماركس» في أنه يضع في دراسته العوامل الفكرية والروحية في المقدمة. لا العوامل والنواحي المادية. والواقع أن توينبي نقل عن المفكر الأميركي «تيجارت» (F.J. Tegart) فكرة انتفع بها فيما بعد في دراسته، وهي أنه لكي نفهم تاريخ حضارة ما علينا أولاً أن نقرأ عنها في توسّع لكي نهتدي إلى روحها ولبابها؛ فهذا مفتاح فهمها، فإذا امتلكنا هذا المفتاح عدنا نقرأ تاريخ هذه الأمة، فنستطيع فهمه، وإدراك حقائقه، ومعرفة مواقع قوته وضعفه. كذلك أفاد توينبي من دراسة علم النفس حسب مذهب «يونج» أحد تلاميذ «فرويد»، وهو من أقدر من درس موضوع نفسية الجماعات. لهذا استطاع أن يكون «مميّزاً» عن غيره من المؤرّخين؛ لأنه فهم التاريخ على أنه من صنع عدة عوامل، ليس أقلها العامل «البشري» تحديداً؛ ففي كتاب «دراسة التاريخ» نرى كيف تمكّن من المصالحة بين علمي الاجتماع والتاريخ على أحسن صورة ممكنة؛ فبدا في الواقع كمؤرخ وعالم اجتماع. وهو إذ يتحدث عن حضارة مصر القديمة أو حضارة ما بين النهرين، يجتهد في أن يعطينا صوراً للمجتمع موضوع الدرس؛ لأنّ الحضارة في رأيه، لا تتجلّى في مبتكرات أهل العبقرية بقدر ما تتجلّى في مستوى معيشة الجانب الأعظم من الشعب. من هنا فإنّ توينبي لا نُحِسُّه يتحمّس حماساً شديداً لعصر النهضة الأوروبية لمجرد أنه أطلع رجالاً من أمثال «ميخال أنجلو»؛ لأنّ الفلاح الإيطالي كان يعيش أتعس أيامه خلال ذلك العصر المضطرب. ومن هنا أيضاً نستطيع القول: حتى الذين لا يريدون اعتبار أرنولد توينبي مؤرّخاً، لا بدّ أن يُسَلِّموا بأنّه فتح في التاريخ فتحاً إنسانياً لم يُوَفّق إليه مؤرّخ قبله.

لقد أنكر أحد كبار مؤرخي العصر «يوهان هويتسنجا» (Johan Huizinga) عليه صفة المؤرخ، ولكنه اعترف بأنه أدخل على التاريخ «عنصراً شاعرياً إنسانياً»[٢٠].

لقد كان توينبي يقول إن هدفه من كتابه «دراسة التاريخ» هو تعريف الأمم بعضها ببعض، وإطلاع كل منها على التجربة السياسية والحضارية للأخريات. ونلاحظ أن معظم نقاده هم من اليهود أو ممن يميلون إلى الأخذ بدعاياتهم. ذلك أن توينبي قاس الأبعاد السياسية والحضارية لدولة إسرائيل، ووضعها في وضعها الصحيح. وفي كلامه عن العقيدة اليهودية بيّن زيف الدعوى التي روّجها اليهود، والتي تقول إن مفكّريهم هم أصل الأديان السماوية، وأنّ النصرانية والإسلام تحريفات لها، فأعطى المسيحية حقها، وتكلم عن الإسلام عن فهم أو محاولة صادقة للفهم على الأقل. فكان هذا كافياً لإثارة حملة أولئك عليه. وهي حملة سياسية في حقيقتها كما نرى.

لقد رأينا الجهد الشاق الذي بذله رجال الفكر في نقل التاريخ من هواية إلى علم، ومن حكايات وأساطير إلى دراسات وحركات فكرية، هي الغاية في العمق والشمول. وهؤلاء ما هم إلا نماذج من عشرات المؤرّخين

العاملين في جامعات الدنيا في خدمة هذا العلم الإنساني الخالص الذي يدور حول الإنسان وتجاربه على الأرض، وما أدركه من توفيق، وما أصابه من نكسات، وما صادف من مآسي. وعزاؤهم الوحيد هو أنّ العلم جهاد ومشقة وصمت، والتاريخ يستحقّ هذا الجهد كله.

الحواشي

(١) مطبعة المعارف بمصر، طبعة ثالثة، ١٩٥٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون، نشر المكتبة الأنجلو ـ مصرية، بالقاهرة، ١٩٥٤، ص ٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) طبعاته الزهيدة الثمن كثيرة، أهمها طبعة دار مكميلان عام ١٩٧٠، ص ١٤ وما يليها وقد اعتمدناها.

(٥) Arthur Marwick, The Nature of History, P.21, London 1958, Mac-Millan House.

(٦) Oeuvres Complets de Voltaire, Librairie larousse, Paris. 3em ed., 1956

(٧) C.V. Langlais et Charles Seignobes, Introduction à l'étude de l'histoire, Paris, 20em ed., 1965, Librairie Larousse.

(٨) Encyclopédie bibliographique des philosophes de L'histoire, Payat, 3em ed., 1971, t. IV

(٩) المصدر السابق نفسه، ص ١٩٢.

(١٠) المصدر السابق نفسه، ص ٢٣٥.

(١١) ed. Maspero, Paris, 1969.

(١٢) ed. Medisis, Paris- Bruxelles, 1962 3em ed., p.300.

(١٣) Henri lefebvre, Georges lefebvre l'histoirier, Paris, serie «Livre de poche», 1972.

(١٤) المصدر رقم ٨، ص ١١.

(١٥) Fritz Stern, The Varieties of History, Cleveland, Ohio, 1956.P.50.

(١٦) فلسفة الروح، بندتوكروتشي، ترجمة عبدالرحمن مرحبا، دار المعارف بمصر، طبعة ثانية، ١٩٦١، ص ٧.

(١٧) عبدالرحمن بدوي، اشبنجلر: القاهرة ١٩٤٧، دار المعارف بمصر.

(١٨) R.G. Collingwood, «Oswald Spenglor and the Theory of Historical Cycle», Antiquity, 1927.

(١٩) A.J. Toynbee, A New Opportunity for Historians, London, 1956.

(٢٠) Alban Gregory Widgesy, Interpretations of History Confucius to Toynbee, London, 1950. Mac-Millan House. p.282.